

## ٢ - مبدأ المواطنة

المسألة الثانية ، تتعلق بمبدأ المواطنة أى لمن من القاطنين أرض الدولة تنسب حقوق المواطن وواجباته كاملة . وهل مقتضى القول بترجيح جامعة سياسية معينة ، أن ينحسر بعض تلك الحقوق عن طائفة من طوائف الشعب ، وإلى أى مدى يكون الانحسار . ولعل هذه النقطة العملية هى أدق ما يواجهه فريقى الجامعتين الدينية والقومية . ولعله فيها تكمن بذرة الخلاف الأساسى بينهما . وقد سبقت الإشارة إلى أن الجامعة ليست فى ذاتها محل الخلاف الرئيسى ، ما اتفق على تدبر ظروف الزمان والمكان ومراعاة الوظيفة فى شأنها . أما ما يمكن أن يكون محلا للمجدل فهو فكرة المواطنة . ولعل هذا الموضوع قد حدد من البداية أن نظرتة للجامعة أساسها النظر فى أمر المواطنين ، وإن كانوا من أديان مختلفة . فالأمر هنا لا يتعلق بالجامعة ، ولكنه يتعلق « بالمانعية » إن صح هذا التعبير .

وبالنظر إلى التيار الإسلامى السياسى ، فإن مبلغ العلم فى شأنه ، أن دعوته السياسية تركز على ركيزتين ، الجامعة السياسية وتطبيق الشريعة الإسلامية . وقد لا يكون من مباحث هذا الموضوع مناقشة تطبيق الشريعة ، باعتباره موضوعا يتعلق بتتبع حركة الجامعة السياسية فى مصر . على أن تتبع هذه الحركة فى صورها العملية الملموسة ، يوجب النظر فى الشريعة الإسلامية ، من حيث وجه اتصالها بفكرة المواطنة وفيما يمس هذه الفكرة . وهى على التقريب تتعلق بحقوق غير المسلمين وواجباتهم فى المجتمع الإسلامى .

وما يحسن التزامه فى بيان هذا الأمر ، ذكر ما يراه بعض مفكرى الإسلام المعاصرين ، ما يرونه رأى الإسلام فى أوضاع غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى . وليس المقصد من إيراد هذا البيان ، الإحاطة بكل ما يثور من آراء فى هذا الشأن ، ولا وصف أيها بأنه غالب أو راجح . وإنما القصد بيان أن ثمة آراء تثور واجتهادات تبدى وتساؤلات تطرح ، تنقيباً عن الحلول لما يفرضه الواقع من مشاكل ، وإن الفقه الإسلامى لديه من الأدوات والوسائل ما يمكنه من تحريك الأمور استجابة للواقع

المعيش ، وأن لدى مفكرى التيار الإسلامى الرغبة والعزم على الخوض فى هذا الطريق .

وقد يكون من أسباب ما يصادفه الاجتهاد فى هذا الشأن من تهيب وحذر ، شدة الخوف على أصول الشريعة الإسلامية وأصول الفكر الدينى السياسى من أن يكون فتح باب الاجتهاد والأخذ بمبدأ المصلحة ونفى الحرج ، من أن يكون فى ذلك ذريعة لاقتلاع تلك الأصول ، وهى تواجه - فى نظر التيار الدينى - خلال القرنين الماضيين عواصف مزعزعة . ولعل التيار الدينى السياسى يرى نفسه فى مرحلة تاريخية تستوجب منه ترسيخ المبادئ والأصول ، وليس فى مرحلة معالجة الفروع ، وأنه فى مرحلة رفض الواقع المعيش وفرض واقع جديد على الحياة الاجتماعية ، وليس فى مرحلة التعامل مع الواقع القائم ، وأنه قفزة على تلك المرحلة الأولى قد تمكن للواقع القائم من الثبات على حساب مشروعه هو ، وأن عندما ترسخ الجذور يمكن تناول الواقع ومشاكله بمرونة أكثر . وهذا أسلوب تعرفه المعارضة الثورية فى تصديها للواقع المرفوض ، وهى فى رفضها لأصول الواقع المعيش وسعيها لترسيخ القوائم الأساسية لدعوتها ، تتجنب أن تستدرج إلى الاهتمام بتفاصيل المشاكل وجزئياتها ، وذلك حرصا على الحشد المنظم والتعبئة العامة وراء شعارات مركزة واضحة ، وإلا يؤدي الاستطراد فى التفاصيل إلى إثارة الخلافات والتناثر ، وحرصا على الإيضاح الساطع للخطوط الفاصلة بين الأوضاع الراهنة والدعوة الجديدة .

ومن ثم فهى لا تحبذ التعرض للفروع إلا لما يؤكد الاتجاه العام أو يدين الوضع القائم ، ويظهر هذا المعنى سيد قطب عندما يرفض فى « ظلال القرآن » أن يستطرد فى شرح آية الجزية ، إلى الخلافات الفقهيّة التى تدور حول من تؤخذ منهم ومن لا تؤخذ ، ويقول إنها قضية تاريخية وليست واقعية « إن المسلمين اليوم لا يجاهدون ، ذلك أن المسلمين اليوم لا يوجدون ، إن قضية وجود الإسلام ووجود المسلمين هى التى تحتاج اليوم إلى علاج . . . » (٣٣) . ويؤكد هذه الفكرة فى كتابه « معالم على الطريق » فى الفصل الخاص بطبيعة المنهج القرآنى .

على أنه إذا جاز هذا النظر فى التصدى لفروع المسائل ، فإن المسألة المعروض الخاصة بأوضاع غير المسلمين وبمبدأ المواطنة ليست من الفروع ، إنها أمر يتعلق بالمواطنة وبالجامعة السياسية . وتجاهلها هو ما قد يؤدي إلى التناثر عينه ، وهو ما قد يثير من الحرج ما يتعين تفاديه ، وهو يؤكد انقسامًا حادًا لا بين ذوى الأديان المختلف بعضهم تجاه بعض ، ولكن بين التيار الدينى السياسى والتيارات الوطنية الأخرى

انقسام جرى من خلال عملية تاريخية وهو انقسام لا يمكن أيا من الجانبين أن يكون له الفاعلية المرجوة بدأت من نحو قرن ونصف ، فأوهنت المجتمع وأضعفته وقصمته . والمطلوب اليوم رأب ما انصدع ورتق ما انفتق . ليقوم بجمعه مجتمعا قادرا على الكفاح والنهوض . ومن الجانبين تترأى محاولات الوصال .

\* \* \*

يذكر الدكتور محمد فتحى عثمان ، أن من المسائل التى تشور بمناسبة الدعوة لتقنين الشريعة الإسلامية ، مسألة وضع المواطن غير المسلم فى الدولة التى تطبق الشريعة ، « هل يكون الأصل هو المساواة التامة بين جميع المواطنين فى جميع الحقوق والواجبات ، هل يجوز أن يكون غير المسلم نائبا ووزيرا وقاضيا ومسئولا فى الجيش . . ما هى حقوق غير المسلم فى إنشاء معابد مستحدثة . . كل هذه مسائل لا بد أن تجلى تماما للمسلمين ولغير المسلمين ، فلا يكفى النوايا الغامضة أو العبارات المائعة أو الخطب الرنانة ، ثم التهامس من وراء الظهور » .

ثم يطرح المشكلة طرحا صريحا بقوله « إن غير المسلمين قد عاشوا فى ظل ( الدولة العلمانية ) وتابعوا الثقافة الغربية التى ترى أن مثل هذه الدولة هى الغاية والمثل الأعلى المنشود الذى يحقق المساواة بين المواطنين ، وعاشوا مكائد الاستعمار التى استغلت ( حقوق الأقليات ) لعرقلة الاستقلال ، وطالما استشارت القلائل بين المسلمين وغيرهم وبين المواطنين والأجانب . وهم قد تكون لهم ذكريات سيئة عن حكم طاغية تسمى بأسماء المسلمين ، أو عن حوار غير كريم من جانب أحد المسلمين . ومن حق هؤلاء المواطنين غير المسلمين أن يؤمنوا على مركزهم القانونى وحقوقهم ومستقبلهم ، وإن تبسط لهم وجهة النظر الإسلامية فى معاملتهم ، وأن يبين لهم الفرق بين الأحكام الثابتة القطعية المؤيدة ، وبين الشروح والآراء الفقهية الاجتهادية التى يؤخذ منها ويترك ، والتى تتأثر بالظروف التاريخية المتغيرة . . من حقهم أن يبصروا بالقول الفصل فى شأن ما قدمنا من مسائل . . لا أن يصدموا بتشريع دستورى مفاجئ ينص على أن شريعة الإسلام هى مصدر التشريع . . » .

واقترح الكاتب ضرورة الشروع فى حوار حول هذه القضايا ، وهى ليست قضية حكم ما أو توفيق أو تلفيق بالنسبة لأحكام المعاملات ، « إنها قضية أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية عامة وهامة » . واقترح تشكيل لجنة موسعة من علماء الشريعة

وأخبار الدين غير المسلمين والمفكرين البارزين في مختلف مجالات العلوم وأن تنشر مداولاتها (٣٤).

ويذكر الدكتور فتحى عثمان أيضا، فى حديثه عن قضايا الدستور والديمقراطية فى التفكير الإسلامى المعاصر، أنه أثر عن الشيخ حسن البنا تفرقة هادبة بين الدستور والقانون، مع إيضاح أن الدعوة للإسلام خلافهم مع القانون فى تفاصيله « لا مع الدستور فى قواعده العامة التى تقرر حقوق الأمة ». ولكن ضاع معنى هذه الكلمات والتبس، وكان من أثر ذلك، مع ما كان للدستور من رصيد سلبى، فشكت الشعوب من التلاعب به، ومع ما كان فى المؤسسات السياسية من فساد، فضلا عما شاع من القول بأن نظام الحكم فى الإسلام نظام نيوقراطى، كان من إثر كل ذلك أن « وقف بعض العاملين للإسلام موقفا سلبيا من المحن التى اجتازتها الدساتير والمؤسسات السياسية والحركات الديمقراطية بين الشعوب الإسلامية، بل ربما تطلع البعض إلى التخلص من هذه الأنظمة والارتقاء فى أحضان المستبد العادل... » (٣٥).

وحديث الدكتور فتحى يوضح إلحاح المسألة المعروضة من جهة أو ضاع غير المسلمين، ومن جهة المسألة الدستورية عامة.

أما من حيث مواجهة هذه المسألة فيذكر الشيخ محمد الغزالي أن الإسلام يعترف بالأديان السابقة عليه جميعا، وخاصة يهودية موسى ومسيحية عيسى، على عكس من سبقه، ومن ثم فإن الانكماش والتعصب ليسا من طبيعته. وإن الآيات التى وردت بالقرآن الكريم تمنع اتخاذ المؤمنين لليهود أو النصارى أو الكافرين أولياء، إنما وردت جميعا « فى المعتدين على الإسلام والمحاربين لأهله »، ونزلت لتطهير المجتمع الإسلامى من مؤامرات المنافقين الذين ساعدوا فريقا معينا من أهل الكتاب اشتبكوا مع الإسلام فى قتال حياة أو موت، « فاليهود والنصارى فى هذه الآية يحاربون الإسلام فعلا، وقد بلغوا فى حربهم منزلة من القوة جعلت ضعاف الإيمان يفكرون فى التحبب إليهم » (٣٦).

ويذكر أن كانت عواطف المسلمين تتجه إلى اليهود والنصارى لصلة القرى التى جمعتهم. وقد حمى نجاشى الحبشة النصرانى المسلمين الفارين إليه من عسف قريش، كما تعاطف المسلمون مع نصارى الروم فى حربهم ضد مجوس فارس، ولكن اليهود أبدوا الكراهية للمسلمين بعد هجرتهم إلى المدينة، وتحالف اليهود مع الوثنيين ضدهم. ومع ذلك فهو يقبل دعوة التآخي بين الأديان، فى نطاق وحدة تكون تعاوننا بين الأديان وليست فناء فيها، على أساس أن ما يقده اتباع دين ما لا يكره عليه

أتباع دين آخر، « وضمان المصلحة المعقولة لإشباع كل نزعة دينية لا يهدم - بدهاءة - حق الكثرة في إعلان سيادتها وتنفيذ برنامجهما . فإذا كانت مصر تضم كثرة مسلمة تبلغ أكثر من ٩٠٪، فمن حق مسلميها يقينا في نطاق ما أسلفنا من قواعد أن يجعلوا الدولة في مصر إسلامية لحما ودما، وإنه لمما يساعد على ذلك أن الإسلام كما رأيت يرى نفسه صدى الكتب الأولى، وامتداد صحيحا مشرقا لتعاليم موسى وعيسى عليهما السلام » (٣٧).

ويذكر الغزالي أن « بلغ من مرونة النظام الإسلام أن اعتبر أهل الذمة جزءا من الرعية الإسلامية (مع احتفاظهم بعقيدتهم)، ومن ثم عقد المعاهدات الخارجية ممثلا فيها المسلمين والذميين كأمة متحدة »، « الواقع أن الإسلام ينظر إلى من عاهدهم من اليهود والنصارى على أنهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، وإن بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعبادتهم وأحوالهم الخاصة. ومن ثم فهو يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركة، ولا يرى حرجا من أن يشتغل مسلم عند أهل الكتاب، أو يشتغل أهل الكتاب عند مسلم. . واستعمال اليهود والنصارى في الوظائف الكبيرة والصغيرة أمر شائع في بلاد الإسلام إلى هذا العصر (٣٨).

ويقول في موضع آخر « إننا نستريح من صميم قلوبنا إلى قيام اتحاد بين الصليب والهلال، بيد أننا نريده تعاونا بين المؤمنين بعيسى ومحمد لا بين الكافرين بالمسيحية والإسلامية جميعا »، ولم يعرف الإسلام ما عرفت أوروبا من اضطهاد وتفرقة « أما إننا مصريون فنحن لا ننكر وطننا ولا نجحده، وأما إن شرط المصرية الصميمة الإنسلاخ من الإسلام. . فهذا ما نستغربه. . أى غضاضة يا قوم، فى أن تكون الوحدة الوطنية بين متدينين لا ملحدين »، ثم يشير إلى اشتراك المسيحيين مع المسلمين فى قتال اليهود المعتدين، وينتهى إلى القول « قد أجمع فقهاء الإسلام على أن قاعدة المعاملة بين المسلمين ومسالمتهم من اليهود والنصارى تقوم على مبدأ (لهم ما لنا وعليهم ما علينا). وإذا كان هذا المبدأ قد طبق أحسن تطبيق فى أقطار الإسلام، فهو فى مصر قد طبق على نحو ممتاز بالنسبة للأقباط » (٣٩).

ويذكر سيد قطب أن الإسلام دلى الأقليات كما لم يدللها نظام آخر، سواء الأقليات القومية التى تشارك شعوبه فى الجنس واللغة والوطن، أو الأقليات الأجنبية. وإن ما يذكر ضد حكم الإسلام عن مذابح الأرمن على أيدي الترك - المتأخرين، فهى لم تكن وليدة التعصب الدينى، بل كانت ذات طابع سياسى، وما وقع للأرمن وقع مثله

للغرب المسلمين في سوريا في ظروف سياسية مشابهة . « وقد قامت بهذه وتلك أрудل العناصر في الدولة العثمانية » ، « إن الحكم حين يصير إلى الإسلام ، سيسير في مبادئه السمحة الكريمة التي لا يملك إنكارها أحد ، ولن يتغير على الأقليات شيء في أوضاعها ولا حقوقها التي تتمتع بها الآن وقبل الآن » (٤٠).

ويذكر الأستاذ محمد قطب المبدأ الفقهي العام من أن لغير المسلمين ما للمسلمين وعليهم ما عليهم ، و« هل شهد القضاء تعصبا دينيا قط ، وفي القضاء مسيحيون كثيرون ، هل حدث اضطهاد في العبادة إلا الأمثلة النادرة التي كان المستعمرون الإنجليز دائما من ورائها ، ليشيروا الفتن التي تمكن لهم في الأرض » . وأشار إلى أن الجزية تفرض مقابل الإعفاء من الخدمة العسكرية ، فإذا دخلت الجماعة المسيحية في خدمة الجيش أعفيت منها ، وقد سبق فرض الجزية على فلاحى مصر المسلمين لما أعفوا من خدمة الجيش (٤١).

ولعل من أكثر كتّاب الدعوة الإسلامية اهتماما بأوضاع غير المسلمين وتفاصيل هذه المسألة ، هو الدكتور يوسف القرضاوى . وقد نشر كتابا فصل فيه القول عن حقوق أهل الذمة وواجباتهم في المجتمع الإسلامى ، فمن حقوقهم حمايتهم من الاعتداء عليهم بحفظهم من ما يؤذيهم وفك أسرهم ودفع من يقصددهم بأذى ، « ولو كانوا منفردين ببلد » . وينقل عن الإمام القرافى « إن من كان في الذمة ، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه ، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكرام والسلاح ونموت دون ذلك ، صونا لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله » ، وحكى في ذلك إجماع الأمة . ومن حقوقهم أيضا حمايتهم من الظلم الداخلى ، ونقل عن رسول الله قوله « من ظلم معاهدا أو انتقصه حقا أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فيه . فانا حجيجه يوم القيامة » . ونقل ما ذكره ابن عابدين أن ظلم الذمى أشد من ظلم المسلم إثما . وقال إن حق الحماية المقرر لأهل الذمة يتضمن حماية دمائهم وأنفسهم وأبدانهم وحماية أموالهم وأعراضهم . فهى كلها معصومة باتفاق المسلمين . ومن قتل ذميا غير حربى قتل ، ومن سرقه قطعت يده « وبلغ من رعاية الإسلام لحرمة أموالهم وممتلكاتهم . أنه يحترم ما يعدونه - حسب دينهم - مالا وإن لم يكن مالا فى نظر المسلمين » كالخمر والخنزير .

ويحمى الإسلام عرض الذمى وكرامته كفا للأذى عنه . وتحرم غيبته « ولا يجوز سبه أو اتهامه بالباطل أو التشنيع عليه بالكذب ، أو ذكره بما يكره » . وينقل عن القرافى المالكى « فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة ، فقد ضيع ذمة الله وذمة رسول الله

ﷺ ، وذمة دين الإسلام ، ومن حقوقهم تأمينهم عند العجز أو الشيخوخة أو الفقر ، فالضمان الاجتماعي في الإسلام يشمل المسلمين وغير المسلمين . ويذكر عن شمس الدين الرملي الشافعي أن دفع الضرر عن أهل الذمة واجب كدفعه عن المسلمين . ومن حقوقهم أيضا دفع حرية الاعتقاد والتعبد فلا إكراه في الدين بنص القرآن . ولا يجبر أحد ولا يضغط عليه لترك دينه إلى غيره ، « ولهذا لم يعرف التاريخ شعبا مسلما حاول إجبار أهل الذمة على الإسلام . . وكذلك صان الإسلام لغير المسلمين معابدهم ورعى مشاعرهم » .

وبالنسبة لبناء الكنائس ودور العبادة ، أورد القرضاوى عهد عمر بتأمين الكنائس القائمة وقت الفتح الإسلامى ، ثم أورد عهد خالد « لهم أن يضربوا نواقيسهم . فى أى ساعة شاءوا من ليل أو نهار ، إلا فى أوقات الصلاة ، وأن يخرجوا الصليبان فى أيام عيدهم » . وذكر عن إحداث الكنائس ، أى بناء الكنائس الجديدة ، إن من فقهاء المسلمين من يجيزها فى الأمصار الإسلامية ، وحتى فى البلاد التى فتحتها المسلمون عنوة « إذا أذن لهم إمام المسلمين بناء على مصلحة رآها » ، وذلك على ما ذهب الزيدية وابن قاسم . وأورد أمثلة من مصر ، وما ذكره المقرئى « وجميع كنائس القاهرة المذكورة محدثة فى الإسلام بلا خوف » ، ثم قال « وهذا التسامح مع المخالفين فى الدين من قوم قامت حياتهم كلها على الدين ، وتم لهم به النصر والغلبة ، أمر لم يعهد فى تاريخ الديانات » (٤٢)

أما عن واجبات أهل الذمة ، فقد ذكر القرضاوى أن عليهم منها ثلاثة ، أداء الجزية والخراج والضريبة التجارية ، والالتزام بأحكام القانون الإسلامى ، واحترام شعائر المسلمين ومشاعرهم . والجزية ضريبة رءوس أساسها نص القرآن وإجماع المسلمين ، ووجه إيجابها حسبما يستظهر المؤلف ، أن الإسلام أوجب الخدمة العسكرية على أبنائه ، وجعلها عليهم فريضة دينية مقدسة ، واعتبر أداءها منهم عبادة ، فكان من لطفه مع غير المسلمين ألا يلزمهم بما يعتبر عبادة فى غير دينهم . فالجزية على غير المسلم بدل مالى عن الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين . لذلك فهى لا تجب إلا على القادر على حمل السلاح من الرجال ، ولا تجب على امرأة ولا صبي ولا شيخ ولا ذى عاهة . ولا تفرض على راهب . ولذلك فهى تسقط عن من تجب عليه ، إذا لم تستطع الدولة أن تقوم بواجب حماية أهل الذمة من مواطنها ، « وتسقط أيضا باشتراك أهل الذمة مع المسلمين فى القتال والدفاع عن دار الإسلام . . » . وقد

أعفى من الجزية نصارى الإغريق لسبب غير الاشتراك فى القتال وهو الإشراف على القناطر، كما فرضت الجزية على مسلمى مصر كمسيحييها لما أعفوا من الخدمة العسكرية .

وأما الضريبة التجارية فقد فرضها عمر على أهل الذمة بنصف العشر من مال التجارة الذى ينتقل من بلد إلى بلد، وهى ضريبة لم يرد فيها نص معصوم، إنما فرضت باجتهاد مصلحى اقتضته السياسة الشرعية، « وعلى هذا لو تغير الوضع بالنظر إلى الذمى، وأصبح يؤخذ منه ضرائب على أمواله الظاهرة والباطنة مساوية للزكاة . . . فيمكن حينئذ أن يؤخذ من التاجر الذمى مثل ما يؤخذ من المسلم ولا حرج » .

وأما الالتزام بأحكام القانون الإسلامى، فيصدر عن وصفهم يحملون جنسية الدولة الإسلامية يلتزمون بقوانينها فيما لا يمس عقائدهم وحرمتهم الدينية . وأما مراعاة شعور المسلمين فيقتضى ألا يسبوا « الإسلام ورسوله وكتابه جهرة، ولا أن يروجوا من العقائد والأفكار ما ينافى عقيدة الدولة ودينها، ما لم يكن ذلك جزءاً من عقيدتهم كالتثليث والصلب عند النصارى »، وغير ذلك من مظاهر السلوك<sup>(٤٣)</sup> .

ويشير الدكتور القرضاوى فى علاقة المسلمين بغيرهم، إلى ما لا يدخل فى نطاق الحقوق التى تنظمها القوانين، وهو الروح التى تبدو من حسن المعاشرة ولطف المعاملة ورعاية الجوار وسعة المشاعر الإنسانية من البر والرحمة والإحسان . وأورد جملة من آيات القرآن تحض المسلم على البر والقسط مع غير المسلمين ممن لا يقاتلونهم فى الدين، والمجادلة مع أهل الكتاب التى هى أحسن « وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد » . وإكرام الرسول لأهل الكتاب وزيارتهم وعودة مرضاهم والتعامل معهم . وذكر أن أساس التعامل مع غير المسلمين « اعتقاد كل مسلم بكرامة الإنسان أيا كان دينه أو جنسه أو لونه »، « اعتقاد المسلم أن اختلاف الناس فى الدين واقع بمشيئة الله تعالى »، « ليس المسلم مكلفاً أن يحاسب الكافرين على كفرهم أو يعاقب الضالين على ضلالهم »، « إيمان المسلم بأن الله يأمر بالعدل ويحب القسط » . وإن من ضمانات سيادة هذه الروح لدى المسلمين . أن الإسلام نفسه يحض المسلمين عليها<sup>(٤٤)</sup> .

ولخص القرضاوى ذلك فى موضع آخر من كتاب آخر . بقوله إن الدستور الإسلامى يضمن للأقلية غير المسلمة أن تعيش حرة فى التمسك بعقيدتها مع احترام مشاعر الأغلبية « وأن يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، إلا ما اقتضته ظروف دولة أيديولوجية تقوم على أساس فكرة الإسلام »<sup>(٤٥)</sup> .



أما عن تولى غير المسلمين للوظائف العامة . فذكر « لأهل الذمة الحق في تولى وظائف الدولة كالمسلمين . إلا من غلب عليه الصبغة الدينية . كالإمامة ورئاسة الدولة . والقيادة في الجيش ، والقضاء بين المسلمين ، والولاية على الصدقات » . لأن الإمامة رئاسة عامة في الدين والدنيا وهي خلافة عن النبي عليه السلام ، وقيادة الجيش ليست عملا مدنيا صرفا ، بل هي من أعمال العبادة لكونها جهادا ، والقضاء حكم بالشريعة الإسلامية ، فلا يطلب من غير المسلم أن يحكم بما لا يؤمن به . وأشار في ذلك إلى ما صرح به الماوردي من جواز تقليد الذمي وزارة التنفيذ دون وزارة التفويض (٤٦) .

\* \* \*

هذه بصورة عامة جوانب المسألة كما يضعها بعض من مفكري التيار الإسلامي السياسي . على منهج اتبعوه ويتضح أكثر ما يتضح في مؤلفات الدكتور القرضاوي ، إذ يعود إلى أقوال السلف وآثارهم ، ويأخذ منهم ويترك وفقا لما يراه أكثر استجابة لحل مشاكل الواقع المعيش ، ولكنه لا يخرج عن أقوالهم وآثارهم إلى غيرهم . ومن ثم أتت هذه النظرة تمثل فيما يبدو الموقف ذا القبول العام في التيار الإسلامي السياسي . ومن هذه النظرة يمكن تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف ، سواء بين التيارين القومي والديني السياسي ، أو داخل التيار الديني العام بين المحافظين الملتزمين بتطبيقات السلف لا يخرجون عنها ، وبين دعاة التجديد في الفكر الإسلامي . وخاصة النظرة السابقة ، إن مبدأ المساواة القانونية والتواد الاجتماعي مقرر ، تتسبغ به صفة المواطنة على غير المسلمين إلا في الوظائف العليا في الدولة ، وهي الإمامة وقيادة الجيش والقضاء ، وبهذا يكاد الحوار أن ينحصر في هذه النقطة داخل التيار الإسلامي السياسي القائم الآن . ويمكن بيان بعض وجوهه والتعقيب عليه .

للشيخ عبد المتعال الصعيدي عبارة دقيقة ووافية . « يقيني أنه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الديني والحكم القومي ، لأنه لا يلزم أن يكون هناك خلاف بينهما . . . إن الإسلام ينظر إلى أبناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على هذا الأساس لهم ما لنا وعليهم ما علينا - وفي هذا الأساس تجتمع الحكومة الإسلامية والحكومة القومية » ويوصى بالمضى في سبيل المصلحين العظميين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده (٤٧) .

ويفرق المرحوم حسن العشماوي بين الشريعة الإسلامية والفقهاء الإسلامي . والشريعة لديه هي الأحكام العامة التي وردت في القرآن وفي الثابت من سنة رسول

الله، « ونحن معشر العرب مسئولون أن نرعاهما . وهى أحكام قليلة بالنسبة لشئون الدنيا . . . لقد جعل لهم فى العقل والضمير ما يكفيهم ، وعلم أن الحياة فى تطور . فترك لهم جل - إن لم يكن كل - شئون الأرض يباشرونها بأنفسهم . وهو يضع لهم أعلاما ومنارات يهتدون بها » .

أما الفقه الإسلامى فهو اجتهاد من سبق فى فهم الشريعة ، « وقد كان الأوائل يجتهدون فى فهمهم على نحو مطلق . . . وإذا كان المتأخرون قد ابتدعوا للفقه أصولا ، فإنهم - وإن أحسنا بهم الظن - قد سعوا فى عنت شديد إلى تقييد الناس بفهم معين ، الأمر الذى لا أقرهم عليه . . . هذا الفقه الإسلامى يستحق من جانب - أن يجمع وأن يقرأه الراغبون فى فهم الشريعة ، ولكنه من جانب آخر - لا يلزم أحدا ، وحين أقول لا يلزم أحدا إنما أعنى أحدا من أولئك الذين يحق لهم الاجتهاد » . وأجرى تفرقة أخرى بين ما يمكن أخذه من حلول غير المسلمين لبعض المشاكل ، مثلما كان يفعل المسلمون قديما فى أخذهم من الحلول الفارسية أو الرومانية أو القبطية ، وبين الأخذ بعقائد غير المسلمين ، ولم ير مانعا من الأخذ من النوع الأول دون الأخير (٤٨) .

ثم أوضح الفرق بين كون الإسلام دينا ودولة ، وبين الحكومة الدينية . ويقول إن دعاة الحركة الإسلامية ، يدعون إلى أن يكون الإسلام عقيدة وشريعة بحسبانه دين الأغلبية ، وأنه يشكل التراث الفكرى لجميع أبناء المنطقة وإن اختلفت دياناتهم ومذاهبهم . ولكنهم لا يدعون إلى إقامة حكومة دينية ، بالمعنى الذى تقوم به هذه الحكومة واسطة بين الأرض والسماء وتحكم باسم السماء . وقد جربت الحكومات الدينية من قبل على أيدي الكهنة ، فكانت مأسى الحكم باسم الآلهة . وجربت على أيدي الأحبار اليهود ، فقتل زكريا وحكم بإعدام المسيح . وجربت على أيدي الكنيسة وحق الملوك الإلهى ، فكانت محاكم التفتيش وإحراق القديسين « ورأت شهداء المسيحية الأصيلة فى مصر تقتلهم الوسطة الرومانية التى ادعت أنها تحكم باسم السماء » ثم جربت فى أمة المسلمين مع من ظنوا أن الخلافة ظل الله فى الأرض ، فكانت محنة مالك وابن حنبل « ورأت حبس وقتل كل من اجتهد ليواجه أحداث العصر وسطوة الحكم . . . » ، « لا ، هذا لا نريده أبدا ، وبعدا لولاء الفرد لحكومة تكون واسطة بين الأرض والسماء . . . ولا يحسبن أحد أن أمجادنا القديمة فى المنطقة كانت نتيجة قيام حكومة دينية فيها . لا ، إنما كانت نتيجة وجود قوم متدينين ، يعيشون فى الأرض بمثل ما تستحق أن تعيش » (٤٩) .

أما عن منهج تطبيق أحكام الشريعة فى المسائل الدستورية، التى تدخل فيها المسألة المعروضة من جانبها الحقوى، فقد تعرض له الدكتور عبد الحميد متولى، وخصه باهتمام بالغ فى العديد من كتبه. وإذا كان يصعب إجمال رأى الباحث الكبير بغير إخلال، فىمكن الإشارة إلى اتجاهه الفكرى، وهو أنه يتعين فى المسائل ذات الأهمية والخطورة كالمسائل الدستورية المتعلقة بنظام الحكم فى الدولة، يتعين الالتزام بنصوص القرآن والسنة اليقينية متواترة كانت أو مشهورة. أما السنة التى تتمثل فى أحاديث الأحاد، فلا يلزم الأخذ بها متى تضمنت حكما مستقلا، أى مبدأ جديدا لم يرد أصله بالقرآن والسنة اليقينية. وإن من المسلمين من لم يكن يقبل بأقل من الأحاديث المشهورة، وكذلك فعل المعتزلة والخوارج، « وكان الإمام الغزالي يرى أن خبر الواحد لا تثبت به الأصول »، ولهذا لم يثبت لدى الفقهاء فى المسائل المتصلة بالعقائد التى يتوقف عليها صحة الإسلام، إلا ما يثبت صريح العقل ونصوص القرآن والسنة المتواترة. وكان أبو بكر وعمر يشترطان نقل الحديث عن اثنين من الصحابة، وذلك « فى رواية أحاديث تروى بصدد بعض مسائل أو تشريعات عادية، تقل كثيرا فى الخطورة والأهمية عن التشريعات الدستورية » (٥٠).

وبالنسبة للإجماع كمصدر للتشريع الإسلامى، يلاحظ الدكتور متولى أنه فيما يتعلق بالمسائل الدستورية، فإن صدور الإجماع فى عصر سابق لا يلزم فى عصر لاحق، أى لا تكون له جحية شرعية ولا يعتبر تشريعا عاما، ونقل الأستاذ الباحث بيانا لذلك عن ابن حزم، أن الصحابة أجمعوا ثلاث مرات، كل مرة على طريقة مختلفة من طرق بيعة الخليفة. وبذلك لم يلتزم الصحابة فى أى من هذه المرات بالإجماع السابق، بل نقضوه بإجماع لاحق.

ومن جهة أخرى فإن سنن الأحكام الدستورية لا تعد ملزمة، إلا إذا تضمنت هذه السنن تشريعا عاما، أى لم تكن صدرت لعلاج وضع خاص. فمن باب أولى لا يكون الإجماع ملزما إذا نقضته طبيعة التشريع العام، لأن الإجماع مصدر يلى السنة فى المرتبة التشريعية. ومن جهة ثالثة فالإجماع لا يكون إلا عن دليل يستند إليه من قرآن أو سنة. وقد جاء القرآن بأحكام ومبادئ عامة تصلح لكل زمان ومكان (٥١).

وأما بالنسبة لجهود الفقهاء المسلمين، فيلاحظ الدكتور متولى، أن عناية الفقهاء بالأحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام، وخاصة النظام الدستورى، كانت ضعيفة. وصرخوا جل اهتمامهم إلى غير الأحكام المتعلقة بنظام الدولة السياسى. وبقى الفقه الإسلامى فى هذا المجال فى دور الطفولة. ولعل من أسباب ذلك نزعة الاستبداد التى

عرفت عن حكم الخلفاء منذ عهد الأمويين ، فانصرف الفقهاء عن هذا المض  
واستند في هذا النظر إلى رأى كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهورى . ولعل من  
هذا الضعف أيضا حذر بعض الفقهاء من الاجتهاد والأخذ بالمصالح المرسله  
المجال ، حتى لا يفتح الباب لهوى الحكام (٥٢) .

وبالنسبة لوضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية ، يذكر الدكتور مت  
الإسلام إن كان سوى بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين في ك  
الشئون ، فإن فقهاء الإسلام القدامى لم يسوا بينهم في جميع الشئون ، بمعن  
تكن المساواة تامة بينهم في صدر الإسلام . وما كان يمكن أن تكمل المساواة ف  
تقوم على أساس عقيدة جديدة ، سواء كانت عقيدة دينية كما هو شأن دولة الإ  
أو عقيدة سياسية كما هو شأن الدولة السوفيتية اليوم . وحسب دولة الإسلام -  
الأستاذ الباحث - حسب أية دولة عقائدية ، أن تنظر إلى مواطنيها نظرة التسامح  
الأمر الذى اشتهرت به الدولة الإسلامية ، مما اعترف لها به المستشرقون والمؤ  
الغربيون أنفسهم . وضرب الدكتور متولى المثل لهذه الفروق بقصر شغل  
القضاء ووزارات التفويض على المسلمين . ثم قال إنه يفوت الكثيرين أن  
الشرعية في غير ميدان العقيدة والعبادات تختلف باختلاف الظروف ، « فف  
الإسلام كانت الدولة - كما قدمنا - تقوم على أساس وحدة العقيدة الدينية ، بيد  
الدولة في هذا العصر ( ومنها الدولة الإسلامية ) على أساس القومية ، في غير  
اشترط لوحدة العقيدة الدينية » .

وكانت الحرب تجرى دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة في  
فألقى عبؤها على المسلمين وحدهم ، بينما تجرى الحرب اليوم دفاعا عر  
الوطن وأبناء الوطن . وإذا كانت الأحكام تتغير بتغير الظروف . فإن مما جاء به  
من المبادئ ما يجعل هذا التغير أمرا حتميا . ومن تلك المبادئ تجنب الفت  
للقاعدة الشرعية « إذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » . واستند في ذلك إلى  
محمد عبده والشيخ محمد الخضر حسين والشيخ محمد محمد المدنى . و  
المبادئ أيضا نفى الحرج الذى يؤدي إلى تلف النفس أو المال أو العجز الم  
الأداء ، حسبما يقرر الشيخ محمد مصطفى المراغى . وثالث تلك المبادئ مراد  
الضرورة ، فلا ضرر ولا ضرار في الإسلام . ورابعا مراعاة الاعتدال والأخ  
التدرج . والخامس التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا  
وبعد أن فصل الأستاذ الباحث رأيه في هذه النقطة ، نقل عن الشيخ عبد الوهاب  
ما لاحظته من أن وضع أهل الذمة في البلاد الإسلامية ، لم يكن يخضع للاع

الدينية وحدها، بل كان يخضع للاعتبارات السياسية، أخصها مدى ما يبدونه من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين .

وبمراعاة تلك الاعتبارات جميعا « يصبح أمرا طبيعيا بل وحتما أن ننتهي إلى الرأي بأن علينا ألا نحرم إخواننا المسيحيين مما كسبوه من الحقوق حقا، ولا نشير لهم - لاسيما في هذه الأونة - نفسا . . . إننا بذلك نقوى من روح الإخاء بين طائفتي الأمة بل ونزيدها، ونبعد عن طريق تطبيق الشرع الإسلامى أكبر عقبة بل ونذلها » وختم حديثه بما جاء فى السنة من أن « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » (٥٣) .

\* \* \*

مع تقدير الموقف المتكامل الذى يعرضه الدكتور متولى فى كتبه المشار إليها فيما سلف، عن منهج تطبيق القانون الإسلامى فى مجال الأحكام الدستورية، وهو المجال الذى يتصل بوضع غير المسلمين، فإنه يمكن إضافة عدد من النقاط إلى ما كتب . فمن جهة أولى، لقد سبق بيان أن نقطة الحوار العملية بين تيارى الجامعة الدينية والجامعة القومية، تتعلق أساسا بوضع غير المسلمين، ومدى المساس بمبدأ المساواة التامة بين المسلمين وغيرهم من مواطنى هذه الديار . وفى هذا الصدد يتعين الاعتراف بأن الجهود الفكرية التى أشير إلى بعضها فى إطار مواقف التيار الإسلامى، لا بد أن تحظى بالاهتمام البالغ . وهى تحل من حيث نتائجها جزءا مهما من المسألة، من حيث المساواة فى التعامل والأوضاع أمام القانون . كما أن الاهتمام بهذا الأمر يشير التفاؤل فى إمكان حل المسألة برمتها .

ولكن يبقى التحفظ بالنسبة لعدم المساواة فى تولى بعض من الوظائف العليا فى المجتمع، وهى كلها على قلتها العددية تتعلق بمراكز القيادة والتوجيه واتخاذ القرارات . والاستبعاد هنا لا يرد من مسلك عملى فقط، ولكنه يصدر من مفهوم نظرى وفقا لصيغة تجرد غير المسلمين من الصلاحية الشرعية لتولى هذه المناصب . وإذا كان يصاغ تبرير هذا الاستبعاد أحيانا بما للأغلبية من حقوق فى اختيار من يشغل هذه المناصب، ومع تقدير أن الأغلبية الدينية الكاسحة فى المجتمع للمسلمين، فإن وجه الاعتراض على هذا التبرير، أن استناده إلى مفهوم نظرى من شأنه أن يمس مبدأ المواطنة ذاته، وأن الأغلبية المقصودة بالهيمنة، يلزم أن تكون هى الأغلبية السياسية التى قد يشارك فيها غير المسلمين أو يشكلون فيها سهما شائعا، وأن وجود الأغلبية العددية الإسلامية من شأنه أن يزيل حذر التيار الإسلامى، من أن تتول مقاليد الأمور فى لحظة ما إلى الأقلية الدينية بوصفها الدينى - وعلى العكس من ذلك فإن ما يشير

حذر التيار القومي ، أن يكون استبعاد غير المسلمين على أساس مفهوم نظري يتعلق بالصلاحيات مما يمس مبدأ المواطنة لهم ويحيل المجتمع إلى مجتمعين ويفصم عرى الترابط فيه .

ومن جهة ثانية ، فإنه مع ملاحظة ما ذكره الدكتور متولى من تغييرات طرأت على مجتمعات اليوم فى هذه المسألة ، يمكن تنويعا على ذات الفكرة ، ملاحظة أن من مظاهر تغير ظروف اليوم عما كانت عليه فى الصدر الأول للإسلام ، أن المسلمين فى الصدر الأول للإسلام كانوا قوة سياسية وعسكرية راجحة ، كما كانوا قوة بشرية عديدة مرجوحة ، فلزمهم فى هذا الطرف قصر تولى قيادة الدولة على المسلمين . وكان هذا القصر ضروريا وقتها بالنظر إلى قوتهم العددية المرجوحة فى مواجهة شعوب البلاد المفتوحة ، لثلا يفلت الزمام من أيديهم ، كما كان هذا القصر ممكنا بحسبان التفوق السياسى والعسكرى غير المنازع إزاء القوى المناهضة لهم .

أما اليوم فقد آل الوضع إلى عكس ما كان عليه من كلا طرفيه . صارت الغلبة العددية للمسلمين فى بلادهم ، بحيث لم يعد ثمة وجه للخشية على إسلام المسلم ، من مساهمة غير المسلمين فى الشئون العامة . كما آلت أوضاع المسلمين السياسية والعسكرية فى الموازين العالمية إلى ضعف غير خاف ، بحيث يخشى على المسلمين من عدم استقرار الأوضاع فى بلادهم ، بسبب عدم مساواة غيرهم بهم وانفصام عرى الرابطة الوطنية واستغلال القوى الخارجية الطامعة هذا الأمر . ولمفكرى الإسلام اليوم أسوة بعمر بن الخطاب ، الذى أسقط سهم المؤلفة قلوبهم رغم النص عليه ، لما ارتأ من أن الله تعالى قد أعز الإسلام بما لم يعد به حاجة لتأليف القلوب . وهذا أثر لعمر شائع مشتهر لا يرفض منهجه فيه غالبية المفكرين فيما يرجح .

ومن جهة ثالثة ، فإن التيار الفكرى الدينى هنا ، لا يواجه بالمسلمين جميعا أقلية من غير المسلمين تنازعه سيادته أو تطالبه بأمر ما ، بوصفها أقلية أو جماعة دينية أيا كانت . ولكنه يقابل تيارا فكريا قوميا يحاوره فى النظر إلى المواطنين . وهو تيار امتدت جذوره فى الأرض ، وتراكت له على مدى السنين أعراف شاعت فى أساليب الحياة المعيشة ولا يسهل إغفالها . وهو تيار لديه تاريخ كفاح وجهاد وله وظيفة كفاحية ، فهو تيار أصيل مشارك فى قضايا الكفاح والنهضة ، وهو يقيم فى هذين المجالين صيغة توحيد داخلية بالنظر إلى كل قطر يحتوى مسلمين وغير مسلمين ، وصيغة توحيد شامل بالنظر إلى الوطن العربى برمته .

وإذا كان يمكن القول بأن التطور التاريخى فى القرنين الأخيرين قد أنتج انفصاما فى

المجتمع ، بين ما يمكن أن يسمى - من قبيل التبسيط - الوافد والموروث ، فإن رآب هذا الصدع لن يجيء عن طريق تجاهل أى من الجانبين للآخر أو إنكاره . فليس فى مكنة أحدهما نزع صاحبه أو نفيه ، ولا فى مكنة الآخر القفز إلى آخر الطريق . وإيجاد صيغ التفاهم والتلاحم أمر لا محيص عنه . ولا يظهر أن ثمة حكما دينيا قطعى الورود قطعى الدلالة ، ينفى دعواه من حيث انسياغ صفة المواطنة الكاملة على غير المسلمين من الشركاء فى الوطن المشاركين فى كفاحه ونهضته .

ومن جهة مقابلة ، فإذا كان لا يثور خلاف تطبيقى بين الجامعتين السياسيتين ، فإنه بالنسبة للأخذ بالقانون الإسلامى ، لم يعد يظهر لى ، أن عقبة تقوم إزاء الدعوة للأخذ بالشريعة الإسلامية ، أهم من تلك المسألة عينها محل هذا النقاش ، وهى وضع غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى . وقد لا تصلح هذه الدراسة كمجال للإيضاح أو البحث فى شأن الشريعة الإسلامية ، مما يحتاج إلى بحث مستقل ، وإلى نقاش أكثر أناة وروية ، يعرض لمسار التطور التشريعى منذ كانت الشريعة هى السائدة ، ولما عانت من اقتحام التشريعات الغربية لمجتمعاتنا مع الغزوة الغربية الوافدة إليها فى القرن التاسع عشر ، ولمسار كل من الحركتين ووجه النفع والضرر فيما آل إليه الوضع .

على أنه بشكل عام يمكن القول بأنه لا حجة فى الإدعاء بأفضلية التشريعات المستقاة من اللاتين والجرمان والسكسون على الشريعة ، وإن الشريعة عنصر موحد للعرب كافة ، وهى بذلك تعتبر مجالا أصيلا للالتقاء بين التيارين الدينى والقومى . وفضلا عن ذلك فهى فى نطاق الوحدة العربية عنصر جامع أيضا لغير العرب من الأقليات القومية كالأكراد والبربر مثلا . ولاصحة كذلك فى قول يزعم أن أسس الشريعة الإسلامية ، من حيث هى كذلك ، لا تصلح أداة لطموحات التقدم والنهضة الاقتصادية والاجتماعية . وقد احتوى الفكر الإسلامى من قبل تيارات للعدالة الاجتماعية والثورة ضد الاستبداد والظلم الاجتماعى . وهو قادر بهجد المجتهدين أن يؤدى رسالته فى هذا السبيل .

\* \* \*

والى من لا يطمئنون إلا إلى صواب المفكرين الغربيين ، حتى فى أخص شئون مجتمعاتنا ، يمكن إيراد مقولة روجيه جارودى « إن الجزائرى ذا الثقافة الإسلامية ، يستطيع أن يصل إلى الاشتراكية العلمية بدءا من منطلقات أخرى غير سبيل هيجل أو ريكادور أو سان سيمون فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة فى حركة

القرامطة ، وكان له ميزانه العقلي ممثلا في ابن رشد ، وكان له مبشر بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون . وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكته العلمية « (٥٤) » .

وليس المقصود هنا الدعوة لفكر هؤلاء أو إلى تلمس سبيل « تراثي » للاشتراكية العلمية التي يعيها جارودي . ولكن المقصود بيان إلى أي مدى سحيق يمكن للفكر التراثي أن يصل ، بشهادة واحد من مفكرى الغرب . ودلالة ذلك أن استخدام المنطلقات الغربية وصولا إلى الصياغات الفكرية الإصلاحية أو الثورية في مجتمعاتنا لم يكن بسبب الفقر بقدر ما كان سببه الإفكار ، ولم يكن سببه النضوب بقدر ما كان سببه الاقتحام . وإنه إن صدق ذلك على الفكر الفلسفى والاجتماعى ، فهو يصدق من باب أولى بالنسبة للشريعة الإسلامية ، بما لها من دقة فنية ومرونة .

إنما يشور الأمر كله في شأنها من حيث صلاحية ارتباط الدعوة إليها بالدعوة إلى الاجتهاد ، وصلاحية التمسك بأصولها تمسكا متصل الأصرة بمشاكل الواقع المعيش وأعرافه التي لا تتنافى مع أصول الشريعة ، ومع التسليم بلزوم أن يصدر الاجتهاد عن أصولها وأن يستخدم مادتها ووسائلها ، فلا يصير محض غطاء صورى لواقع ينافى أصولها . كل ذلك لا يبدو بعيدا عن الإمكان ، ولكن تظل النقطة التطبيقية الواجب إثارتها حسبما سلفت الإشارة هي وضع غير المسلمين في التشريع المأخوذ عن الشريعة الإسلامية . وضعهم من حيث الاعتراف بالمساواة التامة لهم مع غيرهم ، من جهة التطبيق ومن جهة المشاركة في التشريع - بموجب وصفهم كمواطنين - من خلال الهيئات التشريعية النيابية . وذلك بمراعاة ما سلفت الإشارة إليه من أقوال الدكتور فتحى عثمان والشيخ الصعیدی والدكتور متولى .

\* \* \*

ويبدو أن كتاب الماوردى «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» يمثل المرجع الأساسى لدى الباحثين فى نظام الحكم الإسلامى . ويرد الموقف من أهل الذمة فى شأن تولى الوظائف العامة ، يرد فى إطار هذا التنظيم الذى رسمه الماوردى . ويظهر لقارئ الماوردى اليوم أن النموذج الذى يطرحه نظام الحكم فى بلاد الإسلام يختلف فى كثير من هياكله التنظيمية عن نماذج الحكم السياسى الشائعة الآن ، ويختلف عن تلك النماذج التى ترجو إقامتها التيارات السياسية المختلفة الآن ، ومنها التيار الإسلامى . دون أن يمس هذا الاختلاف أصلا من أصول الشريعة الإسلامية . وإذا كان وضع أهل الذمة فى تولى الوظائف أو الولايات العامة ، قد جاء لدى الماوردى فى



إطار هياكل تنظيمية رسمها، فالغالب أن هذا الوضع يتعين إعادة النظر فيه، في إطار التنظيمات الجديدة القائمة أو المرجوة.

وإذا كانت هذه الدراسة لا تريد أن تطرح تفسيراً جديداً لنص من نصوص الشريعة في هذا المجال، تفسيراً قد يكون محلاً للإنكار، ولا تريد أن تطرح منهجاً من نوع ما أثاره الدكتور متولى بالنسبة لحجية الأحكام وتصنيفه لها، اكتفاء بما ذكره الدكتور الباحث في هذا الشأن، فحسب هذه الدراسة أن تلج من باب آخر غير باب تفسير نصوص القرآن والسنة، وغير التصنيف للقطعي منها والظني من جهة ورود والدلالة.

وإذا كان التفسير صلة بين النص والواقع، فحسبها أن تلج من باب تصوير الواقع ورسم هياكله التنظيمية. سواء كان الواقع القائم فعلاً أو كان واقعا منشودا. لأن الأمر هنا لا يتعلق ببيان مدى مطابقة أصول الشريعة الإسلامية لنظام معين قائم فعلاً، ولكنه يتعلق ببيان مدى موافقة نظام منشود لهذه الأصول. وعلى هذا النحو يمكن إثارة الموضوع، لا من جهة مدى صلاحية أهل الذمة لتولى وظائف معينة، ولكن من جهة مدى إمكان بناء نظام دستوري موافق لأصول الشريعة، ويحقق في الوقت نفسه مبدأ المساواة بين المواطنين جميعاً، وإن اختلفت أديانهم.

لقد كان الماوردي من الحنكة في بيان الولايات المختلفة، بأن عين سلطات كل ولاية، جنباً إلى جنب مع شروط توليها، لأن الوظيفة مجموع اختصاصات وسلطات، وشروط التعيين فيها هي بيان أهلية ممارسة هذه المجموعة من السلطات، فشروط تولي الوظيفة وثيقة الاتصال بسلطات الوظيفة. وشروط الإمامة عند الماوردي سبعة، منها العدالة والعلم المردي للاجتهد وسلامة الأعضاء والشجاعة المؤدية لجهاد العدو والنسب القرشي ( وإن اختلف في وجوب هذا الشرط الأخير ). والماوردي وإن لم يورد شرط الإسلام هنا، فهو مستفاد من سياق حديثه . . . وواجبات الإمام عشرة، هي حفظ الدين، وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين فلا يتعدى الظالم ولا يضعف المظلوم، وحماية البيضة وحفظ النظام، وإقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى، وتحصين الثغور، وجهاد من يعادي الإسلام حتى يدخل في الذمة، وجباية الفىء والصدقات، وتقدير العطايا، وتقليد عمال الدولة فيما يفوض إليهم من أعمال، وأن يباشر لنفسه سياسة الأمة وحراسة الملة.

ثم قسم الماوردي الولايات التي تصدر عن الإمام أربعة أقسام، وهي الوظائف التي يعين فيها مفوضين عنه، الوزراء وولايتهم عامة في الأعمال العامة ( الولاية هنا تعنى

السلطة وعمومها يعني أن له كل السلطات، والأعمال تعنى الأقاليم وعمومها يعنى انسباغ ولايته على أقاليم الدولة كلها). والأمراء وولايتهم عامة فى أعمال خاصة (أى فى إقليم معين). وقاضى القضاة ونقيب الجيوش وحامى الثغور ومستوفى الخراج وجابى الصدقات، وولاية كل منهم خاصة فى أعمال عامة (أى سلطة نوعية محدودة تنسب على أقاليم الدولة كلها). والقسم الأخير من كانت ولايته خاصة فى أعمال خاصة (أى سلطة محدودة فى إقليم محدد)، كقاضى بلد معين أو حامى ثغر معين<sup>(٥٥)</sup>.

ويذكر الماوردى أن الوزارة على ضربين، وزارة تفويض ووزارة تنفيذ، والأولى « أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه (أى برأى الوزير) وإمضاءها باجتهاده ». ويشترط لتقليد هذه الوزارة « شروط الإمامة إلا النسب وحده، لأنه ممضى الآراء ومنفذ الاجتهاد، فاقضى أن يكون على صفات المجتهدين . . . »، ويشترط فيها شرط زائد على الإمامة هو شرط الكفاية والخبرة فيما وكل إليه من أمر حرب أو خراج. وأما وزارة التنفيذ « فحكمها أضعف وشروطها أقل، لأن النظر فيها مقصور على رأى الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاية، يؤدى عنه ما أمر ويمضى ما حكم، ويخبر بتقليد الولاية، وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم، ليعمل فيها ما يؤمر به . . . فإن شورك فى الرأى كان باسم الوزارة أخص، وإن لم يشارك فيه كان باسم الوسطة والسفارة أشبه ».

وذكر أن شروط وزارة التنفيذ هذه لا توجب فى المؤهل لها الحرية ولا العلم « لأنه ليس له أن يفرد بولاية ولا تقليد فتعتبر فيه الحرية، ولا يجوز أن يحكم فيعتبر فيه العلم . . . » وذكر أن يراعى فى وزير التنفيذ سبعة أوصاف، الأمانة، وصدق اللهجة، وقلة الطمع، والسلامة من العداوة، ذكورا، ذكيا، ليس أهلا للهوى، « فإن كان الوزير مشاركا فى الرأى، احتاج إلى وصف ثامن وهو الحنكة والتجربة ». ولا يجوز لوزير التنفيذ أن يكون امرأة، « ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة، وإن لم يجوز أن يكون وزير التفويض منهم »<sup>(٥٦)</sup>.

وللماوردى إدراك غير ملتبس فى ارتباط سلطات الوظيفة بشروط التعيين فيها، وجرت مقارنته بين وزيرى التفويض والتنفيذ فى هذين الأمرين جميعا، وفروق الولاية بين الوزيرين أن الأول يملك مباشرة الحكم ونظر المظالم والاستبداد (أى الانفراد) بتقليد الولاية وتسيير الجيوش وتدبير الحروب والتصرف فى أموال بيت المال بقبض ما يستحق ودفع ما يجب، وليس من ذلك شىء لوزير التنفيذ « وليس فيما عدا هذه الأربعة ما يمنع أهل الذمة منها (الوزارة) ».

ورتب على هذه الفروق الأربعة في الولاية فروقا أربعة في شروط التولية، فيشترط في وزير التفويض الحرية والإسلام والعلم بالأحكام الشرعية والمعرفة بأمرى الحرب والخراج. ولا يشترط شيء من ذلك في وزير التنفيذ، وإيضاحاً لسلطة وزير التفويض يذكر الماوردي، أنه إن جاز تقليد أكثر من وزير تنفيذ على اجتماع أو أفراد، فلا يجوز تقليد وزيرى تفويض لعموم ولايتهما « كما لا يجوز تقليد إمامين »، وذلك خشية التضارب. إنما يجوز ذلك إن أوجب التقليد اشتراكهما مجتمعين في ممارسة العمل، ولكن في هذه الحالة إما أن يكون كل منهما عام النظر خاص العمل. (ولاية عامة على إقليم محدد)، أو أن يكون عام العمل خاص النظر (اختصاص نوعى محدد)، « فيصح التقليد على كلا الوجهين، غير أنهما لا يكونان وزيرى تفويض، ويكونان واليين على عمليين مختلفين، لأن وزارة التفويض ما عمت ونفذ أمر الوزيرين بها في كل عمل وكل نظر ». ثم ذكر عن الفروق بين وزيرى التفويض والتنفيذ « إذا عزل الخليفة وزير التنفيذ لم ينزل به أحد من الولاة، وإذا عزل وزير التفويض انزل به عمال التنفيذ ولم ينزل به عمال التفويض. لأن عمال التنفيذ نياب وعمال التفويض ولاية (٥٧).

وإمارة البلاد عند الماوردي على ضربين، عامة وخاصة. والإمارة العامة تكون تفويضاً من الخليفة للأمور في بلد معين، فيكون الأمير عام النظر خاص العمل، ويشمل نظره « تدبير الجيوش وترتيبهم في النواحي وتقدير أرزاقهم... والنظر في الأحكام وتقليد القضاة والحكام... وجباية الضرائب وقبض الصدقات وتقليد العمال فيها وتفريق ما استحق منها، وحماية الدين والذب على الحرم... إقامة الحدود، والإمامة في الجمع... وتسيير الحجيج ». واعتباراً بهذه السلطات يشترط في التقليد في الإمارة العامة، « الشروط المعتمدة في وزارة التفويض، لأن الفرق بينهما خصوص الولاية في الإمارة وعمومها في الوزارة ».

وأما الإمارة الخاصة، فهي كحالة أن يكون الأمير مقصور الإمارة على تدبير الجيش وسياسة الرعية، وليس له أن يتعرض للقضاة والأحكام ولا لجباية الخراج. ومادامت استبعدت من الإمارة الخاصة سلطات القضاء والخراج، فقد استبعدت من شروط تقليدها الشرط المحقق لهذه الصلاحية وهو شرط العلم. وفرق أيضاً في إمارة الجهاد بين الإمارة العامة والإمارة الخاصة (٥٨).

\* \* \*

ويظهر مما سبق أن الإمام في نظر الفقه الإسلامى، وإن كان مقيداً بأحكام الشريعة

مأمورا بحفظ الدين وتطبيق القانون الإسلامى، فإن سلطاته داخل هذا الإطار العام من أحكام الشريعة، أى سلطته التقديرية، لا يحددها حد من تنظيم دستورى أو رقابة سياسية من هيئة ما. ويكشف عن ضخامة هذا الأمر، أن حدود سلطته السياسية والإدارية بالغة السعة والعموم، وذلك فى حفظ الأمن وخوض الحروب وتقليد عمال الدولة. وإن شروط تولى الإمام تتفق مع وضعه هذا كحائز لهذه السلطة منفردا.

وبالنسبة للوزير فقد أفرد الماوردى بسُلطان هو جماع سلطات الحكم كلها الآن، ومنها مباشرة الحكم وتقليد الولاية وتسيير الجيوش وتديير الحروب والتصرف فى المال العام قبضا وأداء. وإن هذه السلطات لا يملكها فرد واحد أو حتى هيئة واحدة فى أى من نظم الحكم الحاضرة. بله أن يكون نظام الحكم نظاما قائما على توزيع السلطات. وسلطات الوزير عند الماوردى لا يملكها اليوم وزير ولا رئيس وزراء، ولا مجلس الوزراء مجتمعا يملكها وحده. وإذا كان لا يجوز للذمى أن يكون وزير تفويض، فلا يوجد اليوم وزير تفويض على الصورة التى صورها الماوردى. لأن سلطة وزير التفويض الجامعة المفردة هذه، قد توزعت على عديد من الهيئات الدستورية تتداول فيما بينها العمل الواحد، وتتقاسمه مراحل حتى ينشأ كاملا منها جميعا، كما تتبادل الرقابة فيما بينها على الأعمال.

ومن جهة أخرى يلاحظ من الناحية الإدارية - لا الدستورية فقط، إن لم تعد السلطة الإدارية المحدودة بالتنفيذ نفسه مجتمعة فى يد فرد ما، أو مرتبطة بتوافر العلم الفردى لموظف ما بالأحكام الشرعية وأمور الحرب والخراج، لأن المعرفة ذاتها لم تعد تنهيا للمدير بموجب علمه الفردى، ولكنها تنهيا بواسطة أجهزة فنية متعددة، يتوزع عليها العمل توزيعا فنيا متخصصا، وتجتمع المعرفة بتجميع هذه المعارف والتنسيق بينها وتصنيفها.

والقصد من هذا البيان، إثبات أن ما يوكله الماوردى لأى سلطة من السلطات، قد صار اليوم موكولا لهيئات تنظم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعددة، ولم يعد لفرد سلطة طليقة فى تديير أو تنفيذ. أو على الأقل هذا هو المرتجى. والسلطة تقيدتها أحكام الدستور، وفى نطاق أحكام الدستور تقيدتها القوانين المتعددة، وفى نطاق هذه القوانين. لا تمارس السلطة التقديرية حسب الغالب وفى المهتم من الأمور، لا تمارس كسلطة فردية، إنما تتخلق فى الممارسة على نحو مركب، فيمر مشروع القرار السياسى أو حتى الإدارى عبر قنوات محددة ومتعددة من خلال هيئات متنوعة محددة قانونا، وإن صدر القرار بإمضاء فردى بعد ذلك، فهو يصدر بهذا الإمضاء تتويجا لكل

العمليات المركبة السابقة، وهو في الغالب في المهم من الأمور يصدر بإمضاء هيئة يشارك فيها عديد من الأفراد لا من فرد واحد.

ويمكن إجمال هذه النقاط بالقول إن السلطة الفردية، سواء في السياسة أو الإدارة قد تغيرت عن طريقتين وعلى مبدئين، توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات، وحلول القرار الجماعي محل القرار الفردي في المهم من الأمور.

وسلطة الإمام التي صورها الماوردي فردية تماما، يبين من تحليل عناصرها التي ذكرها، إنها صارت موزعة اليوم بين ما يسمى سلطات الدولة الثلاث، التنفيذية والتشريعية والقضائية. وإنها في النظم الجديدة قد استبدلت بما يسمى بالقيادة الجماعية أو العمل الجماعي، سواء كان تنفيذيا أو تشريعا أو قضائيا.

وبالنسبة لوزير التفويض الذي خصه الماوردي بجماع سلطات الدولة، لم يعد في المقذور تسمية أى من عمال الدولة وقيادتها الآن وزير تفويض. ما دام لم يعد فردا ما يملك هذه السلطات مجتمعة ولا واحدة منها كاملة. وفضلا عن ذلك فإن الماوردي يرتب على الوضع القانوني لوزير التفويض، إن عزله يفيد عزل جميع من ولاهم من عمال التنفيذ. ولا يظهر وجه للأخذ بهذا الرأي الآن وإن تغير رئيس الجمهورية أو الملك أو مجلس الوزراء أو المجلس النيابي، لا يقتضى عزل واحد من عمال التنفيذ، وعلى هذا فإن منصب وزير التفويض الذي يشترط في شاغله ألا يكون ذميا، لم يعد هذا المنصب موجودا لا في النظم الديمقراطية المستهدفة، ولا حتى في النظم القائمة.

ومن جهة أخرى فقد أجاز الماوردي للذمي أن يقلد وزارة التنفيذ، وإذا كان وزير التنفيذ حسب قول الماوردي مبلغ معلومات للإمام ومنفذا لقراراته، أى أنه «يؤدى إلى الخليفة ويؤدى عن الخليفة»، فلا يلزم حسب تصور الماوردي أن يقتصر على هذه الوظيفة، إنما يمكن أن يكون مشاركا في الرأي. وهذا الاشتراك يستوجب عند الماوردي أن يضاف إلى شروط تقليده شرط «الحنكة والتجربة»، ولكنه لم يقتض إضافة شرط الإسلام إليه. ووزير التنفيذ المشارك في الرأي هو عينه ما يمكن أن يصدق على وزراء اليوم وغيرهم في أعلى مناصب الدولة. ولا تزيد مساهمة رئيس الوزراء مثلا أو غيره في مهام الدولة عن التأدية إلى الجهات التابع لها والتأدية من الجهات التابعة له مع المشاركة بالرأي في اتخاذ القرارات. ويصدق ذلك على ما ذكره الماوردي عن إمارة البلاد.

أما من جهة ولاية القضاء، فقد شرط الماوردي لتقليدها، الرجولة بلوغا وذكورية، والحرية والإسلام والعدالة، والسمع والبصر، والعلم بالأحكام الشرعية، وفصل

عناصر العلم ومداه ثم ذكر « فإذا أحاط عمله بهذه الأصول الأربعة صار بها من أهل الاجتهاد فى الدين . . . وإذا أخل بها أو بشيء منها خرج عن أن يكون من أهل الاجتهاد فلم يجز أن يفتى ولا أن يقضى . . . فأما ولاية من لا يقول بخبر الواحد فغير جائزة » (٥٩) . وذكر عن سلطات القاضى أن ولايته عامة وخاصة ، والعموم يشمل الفصل فى المنازعات واستيفاء الحقوق وإثبات الولاية على من كان ممنوع التصرف بجنون أو غيره ، والنظر فى الأوقاف وتنفيذ الوصايا وتوزيع الأيامى وإقامة الحدود ، والنظر فى المصالح العامة من كف عن التعدى وغيره ، « وتصفح شهوده وأمناءه واختيار النائبين عنه » والتسوية بين القوى والضعيف ، وليس للقاضى جباية الخراج ، أما الصدقات فتدخل فى عموم ولايته إن لم يختص بها ناظر فيقبضها القاضى من أهلها ويصرفها فى مستحقها ، لأنها من حقوق الله تعالى . ويمكن أن يكون القاضى مختصا بإقليم معين عام النظر خاص العمل ، أو أن يختص بمنازعات معينة (٦٠) .

ومن الجلى أن ليس من قاض اليوم تجتمع له هذه السلطات . وقد توزعت وظيفة القضاء إلى تقسيمات تتعلق بالولاية ( حسب المصطلح الجارى الآن ) ، وتقسيمات تتعلق بنوعيات الدعاوى ، وأخرى تتعلق بالاختصاص الإقليمى . وفوق ذلك وأهم منه فى التمييز بين نظام القضاء الذى يصوره الماوردى والنظام الحالى ، أن استبدل فى الغالبية العظمى من تشكيلات المحاكم ، استبدل بنظام القاضى الفرد ، نظام القضاة المتعددين ، ثلاثة أو خمسة أو أكثر ، يشتركون فى نظر المنازعة الواحدة وإصدار القرار بشأنها . ولم يعد لقاض فرد صلاحية الحكم وحيدا إلا فيما ضؤل شأنه وتفاه أمره من المنازعات . كما استبدل بدرجة القضاء الوحيدة نظام تعدد درجات التقاضى ، بحيث يجوز استئناف الدعاوى والأحكام أمام محاكم أعلى .

ومن ثم صار القاضى الواحد مجرد مشارك فى الحكم بين زملائه فى المحكمة ، وحكمه خاضع للمراجعة من المحاكم الأعلى ، فلا يصير نهائيا واجب النفاذ إلا بتأييده من المحكمة الأعلى ، أو برضاء المحكوم عليه وعدم طعنه عليه . وثالث الفروق وأهمها أن قاضى اليوم مقيد فى إجراءات نظره للدعاوى وفى إنفاذ الأحكام فيها ، مقيد قانونا بمجموعة ضخمة من القوانين التى تنظم إجراءاته وترسم له مسلكه فى النظر والتقرير ، وتحدد له الأحكام التفصيلية التى يلتزمها فى نظر الموضوع وإثبات وقائمه وتبين أوضاع المتنازعين وحقوقهم ، وهذه كلها تصدر بها قوانين من سلطات التشريع . والقاضى فوق ذلك مقيد من الناحية العملية بسوابق ما استقرت عليه الأحكام من درجات التقاضى الأعلى .

ويمكن ملاحظة أن وظيفة القاضى فى تصور الماوردى تدور فى دائرة أوسع فى إطار الشريعة الإسلامية ، دائرة تشمل التفسير والتطبيق ، وتشمل أيضا الاجتهاد

بالقياس وغيره مما يعتبره مصدرا من مصادر التشريع الإسلامى ، أى يدخل فى وظيفته ما يعتبر ذا صفة تشريعية بالمعنى المتعارف عليه اليوم للوظيفة التشريعية ، التى تدخل ممارستها فى اختصاص السلطة التشريعية وحدها الآن . وقد سقط عن القاضى فى النظام الجارى عليه العمل الآن عدد من الصلاحيات ، مثل اختيار النواب عنه والأمناء ، وكذلك ما يتعلق بالصدقات . ومن ثم فإن اختلاف الوظيفة القضائية الآن على هذا النحو ، يمكن به النظر فى اختلاف الشروط .

ومجمل القول فى هذه النقطة ، أنه حيثما أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالأساليب الديمقراطية فى بناء الدولة ، فإن ذلك يمكن أن يحل - من وجهة نظر إسلامية سياسية - تلك المشكلة ذات الأهمية فى تكوين الجماعة السياسية . ويمكن بهذه الأساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة ، على نحو يمكن من المساواة بين المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين ، بما لا يخل بالأساس النظرى والفقهى الذى يقوم عليه تفكير الماوردى نفسه . وذلك كله وفقا لمبدأ توزيع السلطات وحلول الهيئات محل الأفراد فى اتخاذ القرارات . وأنه حيثما يبنى تنظيم الدولة على أساس من دمج السلطات والسلطة الفردية ، فإن فكر الماوردى يظل على حاله فيما شرط من شروط لتقلد بعض الوظائف العليا التى تتركز فيها السلطات وتكشف السلطة الفردية .

وإذا أمكن قبول هذه النتيجة ، فإن حقيقة المسألة - الخاصة بالمساواة بين المسلمين وغيرهم . وما تؤثر به فى أوضاع الجماعة السياسية ، هذه المسألة تتول من الناحية العملية إلى وضع آخر يتعلق بأساليب بناء الدولة ونظام الحكم . ومن هنا تظهر أهمية أخرى للأساليب الديمقراطية فى أحكام بناء النظم السياسية ، وقدرة هذه الأساليب على استيعاب مبدأ المساواة فى بناء الجماعة السياسية .

\* \* \*

إن كل ما ورد ذكره فيما سلف ، يتعلق بحوار فكرى حول الحقوق والواجبات . وإذا أمكن حل هذه المسألة من وجهة نظر الفكر الإسلامى . فلا يظهر أن سيبقى ما يحتاج إلى حلول فكرية ، لأنه بذلك تنحل مسألة المساواة والمشاركة من وجهة نظر الفكر الإسلامى وهذا أهم ما يؤثر فكريا فى بناء الجماعة السياسية .

وكل ما يتبقى بعد ذلك يتعلق بالسلوك والممارسة . ولا يظهر أن عقبة فكرية تعوق الوصول فى هذا الأمر إلى المستوى المأمول ومراجعة الأدبيات السابقة يوضح ذلك . وإن عصمة الأموال والأرواح وحرية العقيدة واحترامها وممارستها ، كل ذلك سبق بيان ما يراه مفكرو التيار الإسلامى عن رأى الإسلام فيه ، وهو نظر لا يكاد يكون محلا لخلاف . بل هى جوانب يسوقها الداعية المسلم اعترازا منه بموقف الإسلام فى إنسانيته ، والإسلام يلقى على هذه الحقوق قداسة لا توفرها لها القوانين المدنية ، وإن

كل مسلم يعتقد بكرامة الإنسان أيا كان دينه ، وإن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله ، وأن ليس المسلم مكلفا بمحاسبة غير المسلمين .

على أنه بدت في الآونة الأخيرة ، من بعض من يتزبون زى التيار الإسلامى ، بدت أمور وأحداث مما ينكره الإسلام فكرا ومسلكا ، ومما لا يتجافى فحسب مع روحه السمحة ، ولكنه يتجافى مع ما عاهد به المواطنين من عصمة الأفراد والأموال ودور العبادة .

لا يستطيع منصف أن يطمئن إلى نسبة هذه الممارسات إلى التيار الدينى الإسلامى . ولم تتكشف أية مسئوليات محددة عن أى من هذه الوقائع . على أن وجه النظر هنا ، لا يتعلق بواقعة حدثت أو بيان أو منشور وزع ، ولكنها تتعلق بزعم انتساب هذه الأمور إلى التيار الإسلامى السياسى . مما يوجب اتخاذ موقف جهير يزيل هذا الزعم ويعلن موقف الإسلام من تلك الأمور . وقد لا تتوقف تلك الأحداث بذلك . ولكن موقف البراءة منها من شأنه أن يفسد دلالتها ودورها السياسى ، فعلا وردود فعل ، ويجردها من فاعلية ضارة تتراد من ورائها .

ومن جهة أخرى فإن الإسلام يميز بين المعاهدين والحريين من أهل الكتاب ، ولو كانوا على دين واحد ، وهذا يوجب تمييزا واضحا بين النصارى والمواطنين وبين غيرهم ، سواء فى المواقف التاريخية أو الحالية ، وهو تمييز يفتقد كثيرا فيما يكتب فى الأدبيات الآن . وفقدان هذا التمييز من شأنه إشاعة الكراهية تجاه فريق من أبناء الوطن بغير مستند من واقع تاريخى . وتلتزم الإشارة أيضا إلى منهج الأستاذ الإمام محمد عبده عندما ذكر أنه يتعين ألا تحاسب جماعة من أبناء الوطن بفعل فرد فيها أو أفراد . إنما يجب فرز الخيوط بدقة فى هذا الشأن . ولكن الحاصل أن بعضا من الجماعات يستبد بها الغلو أو يخضع بعضها لما لا يعرف من المؤثرات ، لإشاعة الكراهية ضد المواطنين من غير المسلمين . وهذا جهاد فى غير ميدانه ، وتوجيه للكراهية إلى غير مستحقها ، وصرفها عمن يستحقها من الأعداء الحقيقيين للوطن والإسلام . وشغل للناس بغير الحقيقى من الأخطار ، شغلا لا يقف ضرره عند ذلك ، ولكنه يمتد إلى المساهمة فيما يراد من خلق الصراع خلقا بين فئات الشعب بعضها وبعض .

وقد كتب الأستاذ عمر التلمسانى فى صحيفة الدعوة ( ربيع ثان ١٤٠٠ هـ ) ، مستهجنا نسبة أية شبهة فى مسلك الأكثرية المسلمة تجاه الأقلية القبطية ، مما يؤثر فيما يسمى بالوحدة الوطنية ، فقال : « إن الموقف فى مصر من جميع جوانبه ، لا يحتمل مثل هذه الإثارات ، إن أضرار الإساءة إلى هذا الوطن ، تلحق أول ما تلحق بالأكثرية فيه ، فهل بلغ الغباء من المسلمين فى مصر ، أن يسيثوا إلى وطنهم بأيديهم وإلى أنفسهم بأنفسهم . لا أظن فما زال فى الرءوس العقول » .